

Marko Medved

**KATOLICI I POLITIKA: OD SYLLABUSA PIJA IX.
DO DRUGOG VATIKANSKOG KONCILA**

Doc. dr. sc. Marko Medved

KBF – Zagreb, Teologija u Rijeci

UDK: 282 [27 [261.7+241.2] : [322 +329.12] "1864/1965"

Izvorni znanstveni rad

Primljeno 2.10.2013.

Drugi vatikanski koncil u pitanju odnosa katolika i politike stavlja naglasak na odgovornost kršćana spram svijeta, poziva na angažman kršćana u politici i priznaje autonomiju vremenite stvarnosti. Obilježavanje 1700 godišnjice Milanskog edikta povod je autoru da se upita u kojoj je mjeri nauk Katoličke crkve o odnosu Crkve i države i o slobodi vjeroispovijesti doživio određene promjene od sredine 19. stoljeća do Drugog vatikanskog sabora (1962.-1965.). Autor ističe kako je novo poimanje odnosa Crkve i države zaživjelo unutar *nouvelle théologie* sredinom pedesetih godina 20. stoljeća. Na Koncilu Katolička crkva zahtijeva laičku, a ne konfesiionalnu državu. Deklaracija o vjerskoj slobodi *Dignitatis humanae* Drugog vatikanskog sabora pod povijesnim vidom najjasniji je i nedvosmislen izraz posuvremenjenja Drugog vatikanskog sabora. Time se Crkva odvojila od srednjevjekovnog poimanja po kojem državna vlast ima pravo i dužnost da pomaže Crkvi u djelu spasavanja i prisilnim sredstvima. Deklaracija zastupa pravo pojedinca da slijedeći zahtjeve vlastite savjesti ne bude sprječavan od strane svjetovne vlasti. Dok je *Syllabus* Pija IX. (1864.) osudio slobodu savjesti smatrajući je indiferentizmom, *Dignitatis humanae* Drugog vatikanskog sabora prihvatila ju je kao potrebu ljudske osobe. Nije riječ samo o primjenjivanju nekog principa, već o promjeni samih principa i nauka.

Ključne riječi: katolici, politika, Koncil, sloboda savjesti, modernitet, liberalizam.

* * *

Uvod

Godine 2013. obilježeno je 1700 godina od Milanskog edikta odnosno slobode za kršćane. Taj se datum simbolički uzimao kao

početak onoga što je bilo poznato pod pojmom konstantinovska crkva. Pojavilo se kršćansko carstvo, sveto koje je društveno-politički organizirano. Uz uspjeh u kristijanizaciji poganskih naroda i stvaranje „kršćanskog društva“, istodobno se postavljalo pitanje je li taj savez uistinu bio u interesu vjere pa se javljala i čežnja za onim izvornim kršćanstvom prve Crkve. Prilika je to da se upitamo u kojoj je mjeri nauk Katoličke crkve glede nauka o odnosu Crkve i države te pitanja slobode vjeroispovijesti doživio određeno sazrijevanje od sredine 19. stoljeća označenog pontifikatom Pija IX. (1846.-1878.) do Drugog vatikanskog sabora (1962.-1965.).

1. Novi odnos Crkve prema državi u *nouvelle théologie*

Dominikanac Yves Congar (1904.-1995.) na dan otvaranja Drugog vatikanskog sabora 11. listopada 1962. u svom je dnevniku nezadovoljno zapisao da do toga trenutka Crkva nije nikada na tapet stavila zadaću izlaska iz konstantinovskog vremena. Po njemu, trebalo je pročistiti Crkvu i prekinuti bilo kakvu sponu sa svjetovnom vlašću kako bi ona uistinu postala siromašnom i evanđeoskom te se postavila u stav oslušivanja svijeta.¹ Te su ideje ušle u Koncil i proširile se zajedno s onima američkog teologa isusovca John Courtney Murrayja (1904.-1967.), nasljedovatelja Jacquesa Maritaina, kojemu je tijekom pontifikata Pija XII. zabranjeno poučavanje zbog ideja koje su se tada smatrale heterodoksnima.

Poglavlje IX. sheme *De Ecclesia* s naslovom »Tolerantia religiosa in civitate catholica«, koje je pripremio dominikanac Marie-Rosaire Gagnebet (1904.-1983.), koncilski su oci odbili i na njegovo su mjesto unijeli dokument koji je pripremio belgijski biskup Bruges-Emile De Smedt (1909.-1995.) u suradnji s ocem Murrayjem i teologom Pietrom Pavanom (1903.-1994.). De Smedt je sastavio tekst u kojem se vjersku slobodu shvaćalo kao *immunitas*, pravo ljudske osobe na imunitet od svake vrste prisile od strane države. Sloboda ljudske osobe ne smije od države biti prisiljena na prihvaćanje bilo koje vjere, ali ne smije biti ograničena niti u izražavanju vjere, koja god ona bila. Deklaracija *Dignitatis humanae* prihvaćena je na za-

1 Yves CONGAR, *Mon Journal du Concile*, sv. 1, Le Cerf, Paris, 2002., 114-116.

dnjoj javnoj sesiji sabora 7. prosinca 1965. s 2308 glasova za i 70 protiv. Omjer glasova ne pokazuje koliko je žustra bila rasprava i koliko su u njoj oci bili podijeljeni. Godine i desetljeća koja su uslijedila pokazali su veliku važnost toga koncilskoga dokumenta. Tome svjedoči činjenica da se o njemu još uvijek raspravlja, a neki ga i dandanas s poteškoćom ili uopće ne prihvaćaju.

Svršetak konstaninovskog doba najavio je dominikanac i jedan od otaca te nove teologije Marie-Dominique Chenu (1895.-1990.) svojim predavanjem 1961., dakle prije početka sabora. Crkva je time bila pozvana da prihvati svijet u smislu da ga ne osuđuje već da u njemu bude kvasac. U njegovom spisu „Crkva i svijet“ iz 1963., nastalom dakle tijekom zasjedanja sabora, Chenu je pozvao kršćanstvo na svojevrzni „izlazak“ čime bi se oslobodio konstantinovskih spona koje je smatrao teretom za Crkvu.² Zanimljivo da je Chenu bio vrlo zainteresiran za povijest, osobito srednji vijek. Osnovao je Institut d'Études médiévales u Montréalu godine 1930. Zanimljivo je primijetiti njegovu skandaliziranost kada je kod svojih profesora teologa primijetio nepoznavanje crkvene povijesti.

Unutar *nouvelle théologie* sredinom pedesetih godina sve je više dobivalo na snazi poimanje odnosa Crkva-Država koje je po tom pitanju išlo protiv dotadašnjeg crkvenog učiteljstva. Ona je, *nouvelle théologie*, vrednovala činjenicu sekularizacije zapadnog društva kao nepovratan proces koji je uz to, bez obzira na vrlo oštre protucrkvne mjere koje su svjetovni zakoni nadahnut tim idealima primjenjivali, značio i pročišćenje katoličke vjere koja se napokon oslobodila spona političke vlasti. Taj je proces prozvan krajem konstantinovske epohe, a pod tim se mislilo na razdoblje započeto 313. godine Milanskim ediktom kojim je Konstantin dajući slobodu kršćanima započeo povijesni hod koji je doveo do suradnje države i Crkve u narednim stoljećima, često i do saveza oltara i prijestolja.³

2 Marie-Dominique CHENU, La fin de l'ère constantinienne, u: Jean-Pierre DUBOIS-DUMÉE (ur.), *Un concile pour notre temps*, Cerf, Paris, 1961., 59-87.

3 Suvremeni politički katolicizam ide za društvenom moći Crkve i s nostalgijom gleda prema konstantinovskom i feudalnom Crkvom, koju je pak označavala bojovnost, isključivost, vlast i nadzor. Ta nostalgija za obnovom svjetovne moći, za izgubljenim političkim utjecajem, jest ustvari predgrađanska i može se uočiti u svim kasnijim rukavcima i strujanjima unutar političkog katolicizma: u susretu s reformacijom, s liberalizmom i prosvjetiteljstvom, sa socijalizmom i komunizmom.

Naime često se simbolički govori o konstantinovskoj crkvi, misleći time na kršćansko carstvo, sveto koje je društveno-politički organizirano. Uz uspjeh u kristijanizaciji poganskih naroda i mnogo toga dobrog što je proisteklo kroz cijelu crkvenu povijest suradnjom duhovne i svjetovne vlasti, istodobno se postavljalo pitanje je li taj savez uistinu bio u interesu vjere i javljala se čežnja za onim izvornim kršćanstvom prve Crkve. Iako kao crkveni povjesničari moramo ustvrditi mnogo koristi koje je od toga imalo kršćanstvo, u prvom redu kristijanizaciju novih europskih naroda i stvaranje sred-njevjekovne *societas christiana*, moramo uvidjeti i negativne aspekte povezivanja duhovne i svjetovne vlasti. Je li ispravno to da se Crkva usko povezala s državom? Na to se pitanje uvijek različito odgovaralo. Oni koji su tijekom crkvene povijesti sve do danas pozivali na potrebu reforme Crkve, u predkonstantinovskoj su Crkvi vidjeli ideal kojem se treba vratiti – apostolsku jednostavnost, evanđeosko siromaštvo i udaljenost od svjetovnih kategorija moći i vlasti. Tvrdilo se kako se poslijekonstantinovska Crkva svojevolumno dala ugraditi u aparat državne vlasti i time izdala svoje prvotno poslanje.

2. Odgovornost kršćana prema svijetu

Koncil nije donio poseban dokument posvećen pitanju politike, bilo o sudjelovanju katolika u njoj, bilo o odnosima Crkve i države. Ipak to ne znači da se tim pitanjima ne bavi, naprotiv. O njima se izjašnjava unutar nekoliko svojih akata. Na prvom je mjestu Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu *Gaudium et spes*, potom Deklaracija o vjerskoj slobodi *Dignitatis humanae* i dekret o apostolatu laika *Apostolicam actuositatem*.

Glede odnosa spram politike u koncilskim dokumentima treba uočiti dvije činjenice. Na prvom je mjestu naglasak na odgovornosti kršćana spram svijeta. Odatle poziv na angažman kršćana u politici, uz koji nužno ide i priznavanje autonomije vremenitih stvari. Spomenimo GS 36: »Ako pod autonomijom ovozemnih stvarnosti

Usp. Željko MARDEŠIĆ, *Rascjep u svetome*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2007., 106, 215; Ivan ŠARČEVIĆ, Lukavstvo svetog. Mardešićevo razumijevanje političkog katolicizma, u: *Nova prisutnost*, 9 (2011.) 2, 449.

podrazumijevamo da stvorene stvari pa i sama društva imaju vlastite zakone i vrijednosti koje čovjek mora pomalo otkrivati, primjenjivati i sređivati, onda je sasvim opravdano zahtijevati takvu autonomiju: to je ne samo zahtjev ljudi našega vremena, nego odgovara i volji Stvoritelja.«⁴ Koncil autonomiju zemaljskih stvari otkriva u raznim aspektima ljudskog djelovanja (znanost, kultura, društvo, politika). Priznavanje vlastitih zakonitosti i autonomije jest potreba suvremenog vremena, ali Koncil ga otkriva i u samoj naravi kršćanskog poimanja Boga, čovjeka i svijeta. Upravo odnos čovjeka prema Bogu kao stvoritelju ni u kojem slučaju ne isključuje autonomiju svjetovnosti već je u punoj mjeri omogućuje.⁵

U tekstu o vjerskoj slobodi *Dignitatis humanae* bilo je velikih žučnih rasprava radi toga što se nije shvaćalo da se njome ne stavlja na istu razinu istina i zabluda, niti se pojedinac oslobađa obveze da traži i prihvaća istinu; željelo se samo potvrditi slobodu savjesti protiv svake prisile u vjerskim stvarima sa strane svjetovne vlasti. U tekst je potom unesen i pasus koji ostavlja otvorenu mogućnost da u zemljama s katoličkim stanovništvom Crkvi bude dopušten privilegirani položaj. Time je oporba prema dokumentu oslabljena, ali je ipak na konačnom glasovanju bilo dosta negativnih glasova. Deklaracija o vjerskoj slobodi pod povijesnim vidom najjasniji je i nedvosmislen izraz posuvremenjenja (*aggiornamento*). Time se Crkva odvojila od srednjevjekovnog poimanja po kojem državna vlast ima pravo i dužnost da pomaže Crkvi u djelu spasavanja i prisilnim sredstvima (npr. kažnjavajući heretike). Deklaracija zastupa pravo pojedinca da slijedeći zahtjeve vlastite savjesti ne bude sprječavan od strane svjetovne vlasti. Husova lomača i načelo *cuius regio, eius religio* od tada su ne samo prevladani nego i odbačeni. Domašaj tih

4 DOKUMENTI. DRUGI VATIKANSKI KONCIL, *Gaudium et spes. Pastoralna konstitucija o Crkvi u suvremenom svijetu* (7.XII.1965), br. 36, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008., 703.

5 Miljenko Aničić, pišući o autonomiji zemaljskih stvari, zaključuje svoj komentar ovim riječima: »Priznanje relativne autonomije zemaljskih stvari znači s jedne strane oslobođenje svijeta od tutorstva Crkve, ali znači istovremeno i oslobođenje Crkve iz zagrljaja svijeta, rasterećenje Crkve od sekundarnih zadaća i njezinu veću raspoloživost za vlastito poslanje. Kao slobodna Crkva ona može biti institucija slobode. Neosporna je činjenica da su moderno apsolutiziranje slobode ili apsolutna autonomija u znanosti, tehnici, gospodarstvu, kulturi i politici stvorili neke nove oblike ovisnosti.« Miljenko ANIČIĆ, *Diacovensia*, 21 (2013.), 2, 532.

odluka razjašnjava činjenicu da je deklaracija o vjerskoj slobodi sazrela za objavljivanje tek na zadnjoj javnoj sjednici sabora.⁶

Postkoncilske razlike o tome što je duh a što slovo Koncila, koje su se javile u raznim teološkim pitanjima, odrazile su se i na raspravu o pitanju odnosa katolika i politike. Oni koji su isticali potrebu neulaženja Crkve u domenu politike pozivali su se na točke 75 i 76 *Gaudium et spes* i na deklaraciju o vjerskoj slobodi *Dignitatis humanae*.⁷ U raznim zemljama takve su se diskusije javljale prigodom rasprava o zakonskoj zabrani abortusa ili pitanja reguliranja odnosa Crkve i države putem konkordata. S druge strane, oni koji su zahtijevali političko jedinstvo katolika u politici pozivali su se na one točke koje govore o suradnji Crkve i države u procesu kristijanizacije svjetovnog poretka (GS 76) i (AA 7). Osim toga, u tome su smjeru išle i riječi GS 76 kada govori o potrebi da vjernici djeluju zajedno s pastirima u ime Crkve i u zajedništvu s pastirima o političkim pitanjima koja se izravno tiču kršćanskog života. No oni koji su mislili drugačije citirali su iste točke 75 i 76 GS kada govori o legitimnom pluralitetu i različitosti prema vremenitim pitanjima na temelju iste kršćanske vizije života, pa su prema tome pozivali Crkvu da ne angažira svoje novine, stranke, katoličke škole u političkom angažmanu. U LG 2 i 4 govori se o tome da su svi krštenici pozvani na misiju Crkve, ali se u AA 4 govorilo o laicima koji ovise o hijerarhiji.

Mirotvorstvo Drugog vatikanskog sabora (uzmimo u obzir i *Pacem in terris* Ivana XXIII.) ipak nije do kraja razriješilo odnos katolika spram rata. Naime konstitucija GS je osudila korištenje oružja u rješavanju problema među državama, dok je u isto vrijeme

6 Usp. Mile BOGOVIĆ, Drugi vatikanski sabor, u: Hubert JEDIN, *Crkveni sabori. Kratka povijest*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1997., 180-181.

7 *Gaudium et Spes* u točki 75 tvrdi: »Svi Kristovi vjernici trebaju biti svjesni svojega osebujnog poziva u političkoj zajednici. Oni moraju svijetliti primjerom – utoliko naime što su vezani svijetšću dužnosti i zalažu se u njegovanju zajedničkog dobra tako da djelima pokazuju kako se međusobno usklađuju vlast sa slobodom, osobna inicijativa s povezanošću i potrebama čitavoga društvenog organizma te odgovarajuće jedinstvo s korisnom raznolikošću. S obzirom na uređenje vremenitih stvari neka priznaju kao legitimna mišljenja, a koja se ipak međusobno razilaze, i neka poštuju građane koji ih - također udruženi – časno brane. Političke pak stranke moraju promicati ono što se prema njihovu sudu traži za zajedničko dobro; no nikada nije dopušteno vlastitu korist pretpostaviti zajedničkom dobru.« DOKUMENTI, *Gaudium et spes*, 785.

potvrdila legitimitet obrambenog rata i tzv. modernog oružja. Prigodom rata u Vijetnamu i intervencije američkih trupa postavilo se u javnosti pitanje vjerske legitimacije te invazije, osobito nakon što su neke demokršćanske stranke na Zapadu, kao i američki episkopat, podržale američku intervenciju. Tu su i rasprave nakon enciklike *Humanae vitae*. U percepciji koncila stalno je visila opasnost, koju su potencirali mediji, o određenoj hiperpolitizaciji unutar koncila i poslije u samoj percepciji.

3. Koncil odbacuje političku teologiju

Kao što rekosmo, ove se godine obilježava 1700 godina Milanskog edikta, datuma koji se simbolički uzima za početak slobode kršćanstva, ali i onoga što će uslijediti a to je stvaranje kršćanskog carstva. Katolička crkva s Drugim vatikanskim koncilom izlazi iz razdoblja konstantinovske Crkve. Zahtijeva se laička, a ne konfesionalna država. Službeno se odbacuje bilo kakva politička teologija i vraća se na stanje prije nego što je s Teodozijem (380.) kršćanstvo postalo državnom vjerom. U prvim su stoljećima kršćanstva crkveni oci skoro jednoglasno zahtijevali vjersku slobodu za sve.⁸ Zato bi danas više negoli o kraju konstantinovske ere trebalo govoriti o kraju Teodozijevog vremena.⁹

Tijekom povijesti često su se zlorabile riječi svetoga Pavla kada piše da je svaka vlast od Boga. Nije to bila nikakva legitimacija političke vlasti, još manje teološka apsolutizacija politike. Podsjetio bih da sveti Augustin, najveći teolog prvog tisućljeća, u svome djelu *De civitate Dei* pokazuje kako činjenica da vlast dolazi od Boga ne znači i to da ona u isti mah mora biti »kršćanskom«. Vlast spada među stvorene kategorije, to je prirodni poredak čiji predstavnici mogu biti kršćani ili nekršćani, vjernici ili nevjernici. Grad Božji različit je

8 O tome kako su crkveni pisci prvih četiri stoljeća kršćanstva zahtijevali vjersku slobodu za sve, kršćane i pogane, vidi: Marko MEDVED – Franjo ŠILJEG, O vjerskoj toleranciji u prvim stoljećima kršćanstva, u: *Riječki teološki časopis*, 19 (2011.), br. 2, str. 403-436.

9 Nedavno su objavljena dva djela o toj problematici na koja upućujem: Roberto ESPOSITO, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino, 2013. i Massimo BORGHESI, *Critica della teologia politica – da Agostino a Peterson. La fine dell'era costantiniana*, Marietti, Milano, 2013. O »političkoj teologiji« vidi i Rosino GIBELLINI, *Teologija dvadesetog stoljeća*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1999., 301-314.

od grada ljudskog, *civitas mundi*. To razlikovanje tijekom povijesti nije bilo uvijek jasno, pa i sam Augustin zahtijevao je pomoć države u vjerskoj stvari. Politička teologija dovodi do sakralizacije moći svjetovnih vladara, a ne do slave Božje. Savjest je ta koja kršćanina stavlja u ispravan odnos prema vlasti. Političku teologiju treba lučiti od teologije politike. Prva označuje politizaciju teologije, što je, složiti ćemo se, neprihvatljivo. Možemo to aktualizirati podsjećajući na ono što se dogodilo nakon 11. rujna 2001. s islamskim radikalizmom ili s druge strane »theoconima« američke provenijencije.

4. Vrednovanje demokracije

Za vrijeme Sabora, i u dva i pol desetljeća nakon njega, hrvatski katolici nisu mogli ostvarivati koncilske poticaje u odnosu na angažman u politici zbog nedemokratskog komunističkog sustava u kojemu su živjeli. O tome kako su hrvatski katolici primijenili Koncil nakon 1990. smatram da je rasprava tek na povoju. Danas katoličko javno mišljenje u Hrvatskoj odveć malo prostora daje analizi pitanja koliko u politici aktivni katolici uistinu ostvaruju Koncil ili radije prihvaćaju neke prevladane ili pretkoncilske modele. U tome smislu časopis *Nova prisutnost* čini najhrabrije iskorake. U prosudbi i ocjeni načina na koji su hrvatski katolici primijenili Koncil nakon 1990. ukazujem na Špiru Marasovića¹⁰ i Željka Mardešića.¹¹

Željko Mardešić, kojega resi kvalifikacija „proroka ispravnog političkog angažmana kršćana“,¹² smatra da je protumodernizam jedna od glavnih oznaka političkog katolicizma i da je Crkva na nje ga ispravno odgovorila Drugim vatikanskim koncilom: otvorenošću, dijalogom, skromnošću, učenjem od liberalnog i autonomnog svijeta. Mardešić smatra kako danas u postmodernitetu ponovno pri-

10 Špiro MARASOVIĆ, Kršćanski identitet i politički angažman, u: Stjepan BALOBAN (ur.), *Socijalna budućnost Hrvatske*. Kršćani, nacija, politika, Europa, Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve – Glas Koncila, Zagreb, 2002., 126-166; Špiro MARASOVIĆ, Mardešićeva vizija kršćanstva i politike, u: *Nova prisutnost*, 7 (2009.) 1, 15-30;

11 Željko MARDEŠIĆ, *Odgovornost kršćana za svijet*, Svjetlo riječi, Sarajevo – Zagreb, 2005.; Isti (pseudonim J. JUKIĆ), *Lica i maske svetoga. Oglеди iz društvene religiologije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1997.

12 Usp. Jure PERIŠIĆ, Željko Mardešić - prorok ispravnog političkog angažmana kršćana u suvremenom svijetu, u: *Nova prisutnost*, 9 (2011.) 2, 349-352.

bivamo regresiji, vraćanju u pretkoncilsko i predmodernu vrijeme. Odatle njegov intelektualni i vjernički angažman u kritici današnjeg političkog katolicizma.

Malo je tko iz Crkve i od strane katolika tako pozitivno poput Mardešića vrednovao sekularizaciju kao glavnu oznaku moderniteta.¹³ Ona je, prema njegovu mišljenju, vrlo korisna za vjeru i kršćane. Pomaže Crkvi da bude autonomna, slabi joj »političnost«, ali u isti mah otvara slobodan prostor za ono što on naziva jačanjem religioznosti religije.¹⁴ Istodobno, »gubitak političke i društvene moći crkava čini da one postanu prihvatljivije i utjecajnije u društvu, ali sada radi vjerskih i moralnih razloga, a ne svjetovnih pobuda. Sekularizacija Crkvi«, nastavlja Mardešić, »pomaže da bude vjernija sebi i bliža svojim evanđeoskim izvorima«. ¹⁵ Ona je učinila da vjera postane duhovnim i slobodnim činom uvjerenja, a ne po rođenju puko uvrštavanje u tradicijski društveni prostor«, osobni izbor i privatna stvar pojedinca, a ne neotuđiv dio kolektivnog sjećanja.¹⁶ I modernitet i postmodernitet naglašavaju ljudsku slobodu, osvojenu slobodu, pomažući Crkvi da se vrati izvornom kršćanstvu koje je izričito nepolitično u smislu društvene moći.¹⁷

Mardešić ističe kako danas ne može biti politike izvan prihvatanja demokratskog sustava kao jedino mogućeg. Vrednovanje i prihvatanje demokracije događali su se na valovima liberalizma, zbog čega su crkvene vlasti u njima dugo vremena gledale specifičnu varijantu anarhizma. Taj pak model političke organizacije i političkog djelovanja jest – *demokracija*. I kad Mardešić govori o političkom djelovanju, odnosno kad zagovara političko djelovanje, onda je to uvijek i samo – demokratsko djelovanje. Za njega su politika i demokracija zapravo jedno te isto.

13 Željko MARDEŠIĆ, Kršćanstvo i sekularizacija, u: *Nova prisutnost*, 4 (2006.) 2, 256-280. Usp. Isti, Sekularizacija i..., u: *Nova prisutnost*, 4 (2006.) 2, 281-421; Pavle KUFRIN, Kršćanstvo i sekularizacija u viziji Željka Mardešića, u: *Nova prisutnost*, 9 (2011.) 2, 487-492.

14 Željko MARDEŠIĆ, *Rascjep u svetome*, 695.

15 Željko MARDEŠIĆ, *Rascjep u svetome*, 269, 431

16 Usp. Željko MARDEŠIĆ, *Rascjep u svetome*, 197, 279.

17 Usp. Željko MARDEŠIĆ, *Rascjep u svetome*, 673; Špiro MARASOVIĆ, Mardešićeva vizija politike – nekad i danas, u: *Nova prisutnost*, 7 (2009.) 1, 15-30.

Piše Mardešić: »Kroz zadnja stoljeća mnogi su katolici odlučno odbacivali i neprizivno osuđivali svaku demokraciju smatrajući je središnjim krivovjerjem modernoga doba. Tek će na Božić 1944. godine Pio XII. priznati vrednote demokracije jer su upravo u završenom II. svjetskom ratu nedemokratski sustavi doživjeli neiskupljiv i potpun poraz: ne samo vojni nego i moralni. Katolici su, naime, otkrili njihove strašne zločine koji su poticani rasnom ideologijom o izabranim pojedincima i narodima, što je najveća moguća opreka demokraciji. Od tada katolici mijenjaju stajalište i postaju najgorljivijim braniteljima i zagovornicima demokracije. Dapače, modernu su poslijeratnu Europu zapravo u velikoj mjeri izgradili katolici dok su drugi tek pomagali. Bez takve Europe – predvođene demokršćanima – bio bi nezamisliv II. vatikanski koncil, koji je teološkim rječnikom podržao tu promjenu. To je ono novo lice Crkve. Govoriti danas o katolicima koji bi zabacivali demokraciju djeluje krajnje groteskno i sablažnjivo.«¹⁸

Za politički katolicizam u 19. i 20. stoljeću najveći neprijatelji bili su liberalizam i modernizam jer su oni Crkvu lišili vlasti u društvu i svijetu.¹⁹ Na njih se posebno usmjeruju dva crkvena dokumenta: *Syllabus* iz 1864. Pija IX. i enciklika *Pascendi* Pija X. Ovi u dokumenti, s različitim katoličkim pokretima akcijama i strankama potaknutim i nadahnutim na njima, u bitnome odredili djelovanje opće i mjesnih crkava sve do Drugog vatikanskog sabora. Gdjegod se taj duh javlja i danas, osobito među onima koji misle da se s Koncilom otišlo predaleko. U Hrvatskoj je najveći protagonist političkoga katolicizma početkom 20. stoljeća bio krčki biskup Anton Mahnić te njegov list *Hrvatska straža*. I on je svoj politički katolicizam vezao uz borbu protiv liberalizma i modernizma.

¹⁸ Željko MARDEŠIĆ, *Odgovornost kršćana za svijet*, 23.

¹⁹ O napetostima između Crkve i liberalizma usp. Jakov JUKIĆ, *Lica i maske svetoga*, 369-395. O političkom katolicizmu vidi vrlo različit pristup autora: Jure KRIŠTO, *Prešućena povijest. Katolička crkva u hrvatskoj politici 1850.-1918.*, Hrvatska sveučilišna nalada, Zagreb, 1994.; Isti, *Hrvatski katolički pokret (1903-1945)*, Hrvatski institut za povijest – Glas Koncila, Zagreb, 2004.; Mario STRECHA, *Katoličko hrvatstvo*, Barbat, Zagreb, 1997.; Željko MARDEŠIĆ, *Rascjep u svetome*, 845-886 i Ivan ŠARČEVIĆ, *Lukavstvo svetog*. Mardešićovo razumijevanje političkog katolicizma, u: *Nova prisutnost*, 9 (2011.) 2, 447-460.

Sve gore rečeno – progres i evolucija unutar katoličkog nauka u odnosu na politiku i slobodu savjesti – potiču nas na refleksiju o stogodišnjem putu od *Syllabusa* do dostignuća Drugog vatikanskog sabora. U tome ćemo slijediti razmišljanje crkvenog povjesničara Giacoma Martine, isusovca, dugogodišnjeg profesora Papinskog sveučilišta Gregoriana i vrlo plodnog autora. Među velikim opusom, ističe se upravo njegov rad o papi Piju IX.²⁰

5. *Syllabus errorum* iz 1864. godine pape Pija IX.

Razne manifestacije liberalizma u katoličkoj sredini bili su sablazan za ljude vjere 19. stoljeća koji su nasuprot prosvjetiteljstvu, prozvanom »religijom slobode« i »religijom znanosti«, nastojali ponovno potvrditi Božja prava nad društvom i nad dušama. Bili su to više uznemireni što im je, jer su većinom bili zaokupljeni očuvanjem tradicije te instiktivno povezani s prošlošću, bilo vrlo teško razlikovati vječne kršćanske istine koje su se morale očuvati pod svaku cijenu, od prolaznih struktura crkvenog ili građanskog poretka. Mnoge je osim toga potresla činjenica koja se oko 1860. doista više nije mogla zanijekati, a to je da se posvuda gdje god bi liberali došli na vlast ubrzo uvodilo Crkvi neprijateljsko zakonodavstvo. Ta je misao u prvom redu brinula rimske krugove koji su zbog razvoja događaja u Italiji od 1848. više no ikada bili uvjereni da postoji uska veza između načela Francuske revolucije iz 1789. i razaranja tradicionalnih vrednota u društvenom, moralnom i religioznom poretku.²¹

Sredina devetnaestog stoljeća obilježena je vrlo dugim pontifikatom pape Pija IX. (1846.-1878.), danas blaženikom. Pio IX. je želio prizvati u svijest načela crkvenog nauka, posebice zato što je

20 Giacomo Martina rodio se 12. prosinca 1924. u Tripoliju, a umro je 6. veljače 2012. u Rimu, gradu u kojem proveo cijeli svoj život. Pristupio je Družbi Isusovoj kao petnaestogodišnjak, osim teologije studirao je književnost, a od 1964. predavao je crkvenu povijest na Papinskom sveučilištu Gregoriana, najprije na Teološkom fakultetu, a potom od 1974. do 1994. na Fakultetu crkvene povijesti. U njegovu opusu, koji broji čak 397 znanstvenih jedinica, ističu se djela: *Storia della Chiesa da Lutero ai nostri giorni*, sv. I-III, Morcelliana, Bologna, 1993.-1995.; *Pio IX*, sv. III, Università Gregoriana Editrice, Roma, 1974.-1990.; *Pio IX: Chiesa e mondo moderno*, Edizioni Studium, Roma, 1976.; *La Chiesa in Italia negli ultimi trent'anni*, Edizioni Studium, Roma, 1977.; *Storia della Compagnia di Gesù in Italia, 1814-1983*, Morcelliana, Bologna, 2003.

21 Usp. Hubert JEDIN (ur.), *Velika povijest Crkve*, sv. VI/1, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1987., 97-130, 299-336, 491-727.

u raznim zemljama morao učiniti ustupke. Krajem prosinca 1864. objavljena je enciklika *Quanta cura* te joj je pod naslovom *Syllabus errorum* priložen katalog od 80 za katolike neprihvatljivih izreka. Tu je papa osudio panteizam i racionalizam, indiferentizam koji smatra sve religije jednako vrijednima, socijalizam koji niječe pravo na posjed te podvrgava obitelj državi, krive predodžbe o kršćanskoj ženidbi, slobodno zidarstvo, odbijanje papine svjetovne vlasti, galikanizam koji vršenje crkvenog autoriteta želi učiniti zavisnim od potvrde građanske vlasti, etatizam koji zahtijeva monopol u školstvu te dokida redove, naturalizam koji smatra napretkom što ljudska društva ne poštuju religiju i koji kao ideal zahtijeva laicizaciju ustanova, razdvajanje Crkve od države i davanje apsolutne vjerske slobode svim vjerskim zajednicama i slobodu tiska.²² Pogotovo je ovaj posljednji vid uzбудio javnost zato što su, istrgnute iz svoga konteksta, izreke *Syllabusa* često izazivale pomutnju te tako opravdavale sud kako je riječ o krajnje nezgodnom dokumentu. U konačnici *Syllabus* osuđuje liberalizam ne samo u odnosu Crkva-država, već i liberalno poimanje života koje ograničava ili posve odbacuje Božja prava nad stvorenjem.

U narednom razdoblju pozornicom će vladati suprostavljeni tabori: s jedne strane liberalni radikali, s druge intransigentni ultramontanci. Osim toga ne treba zaboraviti postojanje katoličkog liberalizma. Pio IX., koji je liberalizam iz dana u dan sve više osuđivao kao zabludu stoljeća, nije napokon više bio u stanju spoznati radikalnu razliku koja je dijelila katolički liberalizam od liberalizma kao takvog.²³

22 Usp. Hubert JEDIN (ur.), *Velika povijest Crkve*, sv. VI/1, 727-737; Giacomo MARTINA, *Storia della Chiesa. Da Lutero ai giorni nostri*, sv. 3, Morcelliana, Brescia, 1995., 253-274.

23 Liberalne je katolike osudio Grgur XVI. 1832., a potom i Pio IX. Kao oporbena manjina tzv. intranzigentnim katolicima, liberalni su katolici nastojali razumjeti, pojasniti i u određenoj mjeri prihvatiti principe Francuske revolucije, išli su za susretom i dijalogom Crkve i vjere s modernim vremenom. Glede njihovoga utjecaja u Hrvatskoj vidi: Emanuel HOŠKO, Liberalni katolicizam kao sastojnica ideologije ilirizma, u: *Croatica Christiana Periodica*, 15 (1991.), br. 28, 43-54; Gozdana CVITAN (ur.), *Liberalizam i katolicizam u Hrvatskoj, Split, Vila Dalmacija, 2.-4. lipnja 1998.*, Zaklada Friedrich-Naumann, Zagreb, 1998.; Hans-Georg FLECK (prir.), *Liberalizam i katolicizam u Hrvatskoj (II. dio)*, Zagreb, 5. i 6. ožujka, Zaklada Friedrich-Naumann, Zagreb, 1999.

6. Postoji li kontinuitet između *Syllabusa* i *Dignitatis humanae*?

Malo je koji dokument poput *Syllabusa* pobudio toliko snažno protivljenje i tako široko odbacivanje. Za one koji u intervencijama Rima uočavaju uvijek i isključivo pozitivne učinke, *Syllabus* je bio primjer hrabrosti, vjernosti principima i sigurne političke intuicije, uočavanja opasnosti liberalizma iz kojeg je lako moglo proizaći opravdanje totalitarne države. Dokument je pozdravljen kao gorak ali potreban lijek, kao pastirov krik stadu kako bi ga spasio od pada u ponor, kao veliki doprinos civilizaciji i svijetu, kao početak nove epohe. No većina javnog mnijenja bila je suprotnog mišljenja: *Syllabus* je ostao klasičan primjer suprotstavljanja modernitetu; najpoznatiji, iako ne i jedini.

Popis zabluda iz 1864. neki su smatrali karikom u lancu istupa s kojima se Crkva suprotstavila modernom vremenu. Prosudbe o tome nisu jednoglasne. Neki smatraju da Crkva 19. i prve polovice 20. stoljeća nije prestajala s odbacivanjem ideala suvremenog svijeta te da je s takvom praksom prekinula tek na Drugom vatikanskom koncilu. Drugi pak naglašavaju kako su pape vrlo brzo promijenili smjer, pokazujući još jednom sposobnost Crkve da se prilagodi novim uvjetima, pronalazeći nova kompromisna rješenja i prekrivši vlastita povlačenja i prethodne osude s elastičnim tumačenjima osuda, koje doduše nikad nije eksplicitno povukla ali ih je *de facto* postepeno napustila.

Glede *Syllabusa* postavljaju se tri pitanja. Koje je značenje *Syllabusa*, promatrajući ga s jedne strane preko nakana njegovih autora i njegova sadržaja, i s druge u odnosu na njegove učinke? Može li se govoriti o kontinuitetu crkvenog učiteljstva ako se uzmu u obzir *Mirari vos* (1832.), *Syllabus* (1864.) i deklaracija Drugog vatikanskog sabora o slobodi savjesti *Dignitatis humanae* (1965.)? Da li se prosudba o stavu Crkve spram slobode savjesti može primijeniti i u odnosu na političke slobode i demokratske sustave?

Koje su bile namjere autora *Syllabusa* i enciklike *Quanta cura*? Oni nisu željeli osuditi tehnološki i znanstveni napredak, niti izborne političke sustave. Iako se iz samog *Syllabusa* to ne bi moglo reći, promatranjem pripravnih tekstova toga dokumenta mnoge

dvoznačnosti nestaju. Npr. točka 60 ne osuđuje opće pravo glasa ili pravo naroda u odabiru upravitelja (iako su teolozi pripravne komisije tu praksu osobno smatrali »nepravednom, lažnom i štetnom«), već samo tezu po kojoj je volja većine zadnji kriterij istine i pravde. *Syllabus* osuđuje principe radikalnog liberalizma, panteizam, naturalizam, racionalizam, indiferentizam, sa svim njihovim posljedicama, među kojima na prvome mjestu laicizam odvojen od Boga, na drugome odbacuje poimanje etičke države kao izvora svega prava, države koja nije podvrgnuta nikakvoj transcendentalnoj normi i tvorac je vlastitog morala, te odbacuje separaciju politike od morala; potvrđuje puni suverenitet i neovisnost Crkve iz čega povlači široke posljedice kao bilateralnu važnost konkordata; na kraju osuđuje separaciju države i Crkve, slobodu štampe i slobodu savjesti (koju je *Quanta cura* definirala kao »ludost« ponavljajući izraz iz enciklike *Mirari vos* Grgura XVI. iz 1832. godine). Na temelju rasprava koje su uslijedile nakon objave dokumenta, možemo danas reći kako su potonji pojmovi osuđeni kao *teze*, a ne kao *hipoteze*. Dakle odbacivalo ih se na temelju principa, kao apsolutnog ideala, ali ih se nije odbacilo kao praktičnu i kontingentnu nužnost.²⁴

Valja reći da je osuda slobode savjesti bila jasnije izražena u enciklici *Quanta cura* negoli u *Syllabusu*. Ta enciklika, ne samo da doslovno ponavlja sudove koje je o slobodi savjesti već bila izrekla *Mirari vos* u smislu njezine bliskosti s indiferentizmom, smatrajući ju zabludom i ludošću, već osuđuje i mišljenje, tako karakteristično za to vrijeme, po kojemu je »najidealnije društveno ustrojstvo ono koje ne priznaje civilnoj vlasti pravo da kažnjava one koji vrijeđaju katoličku vjeru, osim ako to ne traži javni mir«, te da »sloboda savjesti i sloboda vjere jesu urođena prava svakoga čovjeka koje svako uređeno društvo treba proklamirati i priznavati«.

Mogli bismo se pitati jesu li autori popisa osuđenih teza eksplicitno ili barem implicitno razlikovali između raznih aspekata slobode savjesti, koju se može shvatiti kao posljedicu indiferentizma ili ju se može zahtijevati pozivajući se na potrebu ljudske osobe. Koje od tih dvaju shvaćanja autori osuđuju? U samoj redakciji i priprav-

24 Giacomo MARTINA, *Storia della Chiesa*, sv. 3, 264-265.

nim tekstovima takve distinkcije nema. Ista je stvar s enciklikama iz kojih teze proizlaze. Možda bi se moglo reći da se radi o implicitnom razlikovanju s obzirom da se univerzalno prihvaćao princip po kojemu je svaki pojedinac obavezan slijediti glas savjesti koja je nepopravljiva; možda bi, da ih se pitalo, autori prihvatili ovakvo naše tumačenje. Činjenica je da oni, ili nisu razmišljali o tome razlikovanju, ili o njemu nisu željeli pisati. Sloboda savjesti je osuđena bez ikakvog dodatnog pojašnjenja. To je najveća manjkavost *Syllabus*. Podrobna analiza papinskih dokumenata iz kojih su pojedine propozicije izvučene, te pripravnih akata, mogu nam pomoći u shvaćanju razloga osude pa se bolje može razumjeti kako je Crkva željela osuditi ono što je izgledalo povezano s racionalističkim i indiferentističkim kontekstom. Općenito se, osobito u vezi pitanja slobode savjesti, može reći da bi razlikovanje, da ga se učinilo, spriječilo mnoštvo polemika i razjasnilo stvari. No takve distinkcije nema u dokumentu. Trebalo nam je sto godina povijesnog hoda Crkve sve do Drugog vatikanskog sabora da bismo došli do toga pojašnjenja.²⁵

7. Konačni povijesni sud o *Syllabusu* u kontekstu nauka Drugog vatikanskog sabora

Možemo reći kako su u *Syllabusu* opravdane i povijesno točne osude naturalizma i etičke države te obrana neovisnosti Crkve, ali je nedovoljno pojašnjena i u velikoj mjeri nadiđena osuda slobode savjesti, i onda kad se ona tumači kao *teza* a ne kao *hipoteza*. Zato je u razdoblju koji stoji između Pija IX. i Drugog vatikanskog sabora bilo moguće istodobno hvaliti *Syllabus* za ono što se pozitivnoga u njemu nalazilo te s druge strane osuđivati ga, upadajući u istu onu jednostranost samo s drugim predznakom. Zasluga *Syllabusa* jest ta da je ukazao na neke sastavnice liberalizma koje ograničuju slobodu čovjeka, osobito na poimanje etičke države. No u velikoj je mjeri ostao ograničen zbog određene konfuzije u samoj njegovoj redakciji povezane s nedovoljnim proučavanjem slobode savjesti i slobode vjeroispovijesti – koje valja smatrati središnjim pitanjima – i ispuštanja bilo kakvog spominjanja ekonomsko-socijalnih nedostataka

²⁵ Giacomo MARTINA, *Storia della Chiesa*, sv. 3, 265-266.

liberalizma koji su uistinu bili među najvećim zabludama suvremenog vremena.

Syllabus nije dao iscrpan odgovor na probleme svoga vremena, niti je jasno naglasio koje zablude treba izbjegavati te koji put valja slijediti. Giacomo Martina poziva se na Burkarta Schneidera koji, u jednom od najozbiljnijih studija na tu temu, izriče oštar sud: »*Syllabus* je promašio svoj cilj i razočarao nade s njim povezane [...], nije spriječio sve veću laicizaciju, povijesni događaji koji su uslijedili uvelike su ga pregazili i nadišli. On je brojnim katolicima oduzeo mnogo energije jer ih je prisilio da brane stajališta koja je Rim zauzeo. On je, i to se može smatrati najžalosnijom činjenicom, produbio i dodatno uvećao rascjep između Crkve i modernog svijeta. Pokušaj sinteze suvremenih zabluda nije se pokazao odveć sretnim, čak je imao negativnih posljedica za samu Crkvu s obzirom da se radilo o teškom teretu za buduće generacije.«²⁶

Mogli bismo reći da *Syllabus* ukazuje na tipični mentalitet hijerarhije iz sredine devetnaestog stoljeća: kompleks opsadnog stanja, nastojanje za postavljanjem određene barijere između svijeta i vjernika, onemogućavanje prodiranja suprotnih ideja u vlastite redove, psihološka nemogućnost da se shvati dio istine koja postoji i među protivnicima, nedovoljno teološko produbljenje problema, nesigurnost iz koje proizlazi netolerancija i rigidnost. Isto poimanje stoji iza osude francuskog lista *Avvenir* 1832., osude Antonija Rosminija 1849. (beatificiranog 2007. godine) i *Syllabusa* 1864.

Ipak, *Syllabus* je imao i svojih pozitivnih učinaka. Neposredna njegova posljedica bila je ta da je oštrina polemike potakla Crkvu na veću umjerenost i na jasnije izražavanje pojmova u vlastitim izričajima. Lord Acton, engleski liberalni katolik koji se u vrijeme objave *Syllabusa* nalazio u Rimu i koji je bio u kontaktu s Rimskom Kurijom, upravo je to naglasio. Nije to bio jedini rezultat. Taj je papinski dokument potaknuo katolike na dodatno promišljanje temeljnog problema, a onim katolicima koji su nekritički promatrali liberalne an-

26 Burkart SCHNEIDER, Die Kirche in der Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist. Hundert Jahre nach dem Syllabus, u: Wilhelm SANDFUCHS (ur.), *Wort der Päpste*, Echter Verlag, Würzburg, 1965., str. 18-29. Citirano prema Giacomo MARTINA, *Storia della Chiesa*, sv. 3, 266-267.

tinomije potaknuo na oprez pri pretjeranom popuštanju liberalizmu i na bolje osvješćivanja bogatstva i originalnosti kršćanske poruke.²⁷

Glede pitanja o kontinuitetu crkvenog učiteljstva, donedavno su se na to pitanje davala dva odgovora. Jedni su govorili kako se radi o evoluciji nauka, dok su drugi isticali da Crkva nije izmijenila svoje učenje i principe već da su se okolnosti promijenile. Osim toga nije li i sam liberalizam u međuvremenu evoluirao. No, Giacomo Martina još prije dvadeset godina tvrdi kako je nakon deklaracije o vjerskoj slobodi Drugog vatikanskog sabora *Dignitatis humanae* nemoguće opovrgnuti kako se radi o evoluciji nauka. Ukoliko se ne spominje kontradikcija između *Syllabusa* i *Dignitatis humanae* (prvi osuđuje slobodu savjesti smatrajući je indiferentizmom, drugi prihvaća slobodu savjesti kao potrebu ljudske osobe), istina je da se nalazimo pred razvojem i evolucijom crkvenog nauka te da nije riječ samo o primjenjivanju nekog principa već o promjeni samih principa i nauka. Glavne etape toga procesa su enciklike Lava XIII. o civilnom društvu i slobodi (*Diuturnum, Immortale Dei, Libertas*), stav Pija XI. naspram totalitarnih država, nauk Pija XII. o naravi države, enciklika *Pacem in terris* Ivana XXIII. i Drugi vatikanski koncil.²⁸

S razvitkom i evolucijom crkvenog nauka napustilo se razlikovanje između *teze* i *hipoteze* kojemu se pribjegavalo dugi niz godina; priznanje prava na vjersku slobodu ne samo za katolike već za sve religije, uključujući i pravo na javni kult i promidžbu; prevladavanje Leonovog poimanja države kao tutora koji zauzima paternalistički stav spram podložnika u odnosu na vrednote, već primarno kao pravni garant obrane prava ljudske osobe; preciznije pojašnjenje granica vjerske slobode koje nisu limitirane općim dobrom već javnim redom (to uključuje potrebu mira, poštivanje prava trećih osoba, javno ćudoređe ali ne tako da bi obrana istine onemogućavala pravo na izražavanje nekatoličkih vjera); podrobno utemeljenje tolerancije, ne više na zabludjeloj savjesti, već na, s jedne strane ljudskoj osobi kao takvoj koju i sam Bog do te mjere poštuje da joj ostavlja mogućnost (ne i pravo!) čak da se okrene od poretka od Njega uspo-

27 Giacomo MARTINA, *Storia della Chiesa*, sv. 3, 267.

28 Giacomo MARTINA, *Storia della Chiesa*, sv. 3, 268.

stavljenog, i s druge strane na nekompetentnosti države u vjerskim pitanjima.

Da li se prosudba o stavu Crkve spram slobode savjesti može primijeniti i u odnosu na političke slobode i demokratske sustave? Odgovor na to pitanje iziskuje potrebu razlikovanja između hijerarhije i laikata. Potonji je zauzeo vrlo raznoliki pristup, ali se u svojoj biti pokazao sklon slobodama. Za razliku od laikata, katolička hijerarhija se je u 19. stoljeću pokazala posve nepovjerljivom spram političkih sloboda i parlamentarnog sustava, kako zbog filozofskih pretpostavki na kojima su se one u značajnoj mjeri temeljile i antiklerikalizma koji je teorijski i praktično bio s time povezan, tako i zbog neporecive zatvorenosti i konzervativnosti vatikanskih krugova. Nedostajala je i ovaj put psihološka otvorenost koja bi omogućila uočavanje različitih elemenata spomenutih problema koji su u tome povijesnom razdoblju bili usko povezani. Kada je opasnost prošla, započelo je pojmovno pojašnjenje u kojemu se razlikovalo liberalizam, shvaćen kao sveukupni pogled na život, ne samo kao oblik vlasti utemeljen na slobodi pojedinca, i demokracija kao politički sustav a ne kao filozofski pogled s naglaskom na jednakost i solidarnost više negoli na slobodu. Crkveni je nauk od sumnjičavosti prema političkoj slobodi, došao do njezina toleriranja, da bi ju na kraju prihvatio i čak pozitivno valorizirao. Vrlo se jasno vidi evolucija stava od Grgura XVI., Pija IX., Lava XIII., Pija XII. te napokon Ivana XXIII. i Koncila. Od temeljne je važnosti govor Pija XII. za Božić 1944. o demokraciji. Papa prenosi sud javnosti prema tome sustavu: »Demokratski oblik vlasti mnogima se čini kao prirodni postulat koji nam se nameće snagom razuma.« Doduše papa samo prenosi tuđe mišljenje o demokraciji, ali radi se o implicitnom prihvaćanju, iako indirektnom i vrlo opreznom.²⁹

Razni su čimbenici, kao što rekosmo, uzrokovali promjenu stava. No valja posebno naglasiti još jednu – strah od totalitarizma. Kada se govori o rješavanju Rimskoga pitanja i postizanja Lateranskih ugovora 1929., treba znati da je strah od socijalizma potaknuo Svetu Stolicu da omekša svoje stavove i ne bude nepopustljiva, što

29 Giacomo MARTINA, *Storia della Chiesa*, sv. 3, 268-269.

bi onda bilo u interesu socijalista a protivno crkvenim interesima. Dogodilo se tada prvo približavanje s liberalizmom, koji je sa svoje strane napustio svoj prvotni radikalizam. Potom će se pojaviti opasnost od totalitarizma, desnog ili lijevog.

Crkva je naime shvatila kako joj u nadolazećoj borbi demokratski sustav može biti od velike pomoći pa je prihvatila one slobode prema kojima je prethodno pokazivala veliku nepovjerljivost. Može se dobro shvatiti slijedeće značenje: Crkva, ujedinjena s dojučerašnjim neprijateljima, liberalima, borila se zajedno s njima protiv socijalizma, a kada je i taj sustav, isto kao i liberalizam, evoluirao, omogućen je na taj način i susret sa socijalizmom. Može se čak reći da se ta evolucija dogodila i u odnosu na komunizam; od drastičnog suda Pija XI. o iznutra perveznom nauku (*Divini Redemptoris*) do distinkcije u *Pacem in terris* između ekonomskog sustava i njegovih filozofskih temelja.³⁰ To pojašnjenje i to razlikovanje nalikuje na ono što se dogodilo u odnosu na pojmove slobode savjesti i političke slobode. S vremenom Crkva uspijeva bolje shvatiti različite aspekte određenog pitanja, ali i sama stvarnost – budući da se neprestano mijenja – omogućuje, a neki put nameće, drugačije putove.³¹

Zaključak

Sredinom 20. stoljeća, unutar *nouvelle théologie* sve je više dobivalo na snazi novo poimanje odnosa Crkve i svjetovne vlasti. Vrednovala se činjenica sekularizacije zapadnog društva kao nepovratan proces koji je uz to, bez obzira na vrlo oštre protucrkvene mjere koje su svjetovni zakoni nadahnut tim idealima primjenjivali, bio i pročišćenje katoličke vjere koja se napokon oslobodila spona političke vlasti. Taj je proces prozvan krajem konstantinovske epohe. Katolička crkva s Drugim vatikanskim koncilom izlazi iz razdoblja konstantinovske Crkve. Zahtijeva se laička, a ne konfesionalna država. Službeno se odbacuje bilo kakva politička teologija i vraća se na stanje prije nego što je s Teodozijem (380.) kršćanstvo postalo

30 O dijalogu kršćana i marksista vidi: Željko MARDEŠIĆ, Koncilski paradoksi – velike nade i mali ishodi, u: *Nova prisutnost*, 9 (2011.) 1, 11-24.

31 Giacomo MARTINA, *Storia della Chiesa*, sv. 3, 269-270.

državnom vjerom. Priznajući autonomiju zemaljske stvarnosti, Koncil je s jedne strane oslobodio svijet tutorstva Crkve, ali istovremeno izbavio Crkvu iz zagrljaja svijeta, rasteretio Crkvu od sekundarnih zadaća i time ujedno uvećao njenu raspoloživost za vlastito duhovno poslanje.

Stavljajući koncilski nauk o odnosu Crkve i države, katolika i politike, u relaciju sa stavovima Pija IX. izrečenim u enciklici *Quanta cura* i *Syllabusu*, opravdano se može govoriti o razvoju i promjenama u crkvenom učiteljstvu. U *Syllabusu* su opravdane i povijesno točne osude naturalizma i etičke države te obrana neovisnosti Crkve, ali je nedovoljno pojašnjena i u velikoj mjeri nadidena osuda slobode savjesti. Sloboda savjesti je osuđena bez ikakvog dodatnog pojašnjenja i to je najveća manjkavost *Syllabusa*. Tvorcima toga dokumenta taj je pojam bio povezan s racionalističkim i indiferentističkim kontekstom. Deklaracija o vjerskoj slobodi *Dignitatis humanae* Drugog vatikanskog sabora pod povijesnim vidom najjasniji je i nedvosmislen izraz posuvremenjenja (*aggiornamento*) Drugog vatikanskog sabora. Time se Crkva odvojila od srednjevjekovnog poimanja po kojem državna vlast ima pravo i dužnost da pomaže Crkvi u djelu spasavanja i prisilnim sredstvima. Deklaracija zastupa pravo pojedinca da slijedeći zahtjeve vlastite savjesti ne bude sprečavan od strane svjetovne vlasti. Dok *Syllabus* Pija IX. osuđuje slobodu savjesti smatrajući je indiferentizmom, *Dignitatis humanae* Drugog vatikanskog sabora prihvaća slobodu savjesti kao potrebu ljudske osobe. Radi se o razvoju i evoluciji crkvenog nauka; nije riječ samo o primjenjivanju nekog principa, već o promjeni samih principa i nauka.

CATHOLICS AND THE POLITICS: FROM THE SYLLABUS OF PIUS IX TO THE 2ND VATICAN COUNCIL

The Council stresses the responsibility of Christians in respect to the world, invites the Christians to take part in politics and recognizes the autonomy of secular realities. The celebration of the 1700th anniversary of Edict of Milan, is an occasion to examine how did the doctrine of the Catholic Church change in the period from the mid-19th century up to the Council in respect to the understanding of the relationship between the Church and the State, and in respect to the liberty of confession. A new understanding of the relationship Church/state began to gain strength in the midst of the *nouvelle théologie* of the fifties. During the Council, the Catholic Church pleaded for a lay state, and not for a confessional state. The Declaration of the freedom of confession *Dignitatis humanae* of the 2nd Vatican Council is the clearest and univocal expression of the modernization of the 2nd Vatican Council. Thus the Church removed itself from the medieval concept of a state that had the right and the duty to help the Church in her saving mission, even coercively. The declaration appeals for the right of the individual: to his freedom in pursuing his own conscience, free from the impediments of the state. While the *Syllabus* of Pius IX (1864) condemned the freedom of conscience considering it indifferentism, *Dignitatis humanae* of the 2nd Vatican Council accepted it as the basic need of the human person. This is not only the appliance of a certain principle, but a change in the principle and the doctrine.

Key words: Council, politics, freedom of conscience, modernity, liberalism.

